

في الجدل الديني في الأندلس والابستمولوجيا الحديثة

د. ادغار فيبير Edgar WEBER

أستاذ بجامعة تولوز

ترجمة : الصادق الميساوي

مقدمة :

كم كتب وضعت في الجدل أو الجدل الاسلامي المسيحي⁽¹⁾ وليست تشدّ الأندلس عن هذه السنة. ففيها سعى المسلمون والمسيحيون الفريقان كلاهما إلى إقناع الخصم ليحمل على اتباع الدين الحق. فكلاهما كان مقتنعا بأن الحق بيده هو دون سواه. وها بوعمامة⁽²⁾ - وغيره كثير - يعرض كبرى مراحل هذا الجدل القديم الذي جرى حيناً بضرب من العدوى وحيناً جرى بأكثر سماحاً. ولكن ما من فريق توقف على أمره متسانلاً علّه يفهم الآخر وبناءه الذهنية ومخيله وتاريخه.

وليست غايتنا أن نستعرض الخلافات فتلك مسألة خاض الناس فيها فأفاضوا. وليست بلاد الأندلس في هذا الباب من أبواب الجدل المسيحي الاسلامي إلا على سنن ما كان يجري في دار الاسلام : مشرقاً ومغرباً. فينبغي لنا أن نقر بأن ليس ثمة في الحقيقة من ميزة أندلسية في مسألة الجدل الديني. فما طرح من المواضيع مألوف في دار الاسلام كلّها وما عرض من الاحتجاج ليس يختلف في أقاصي البلاد وأدانيها⁽⁴⁾. وان الرسوخ النسبي للجدال الاسلامي ليماثل ما كان عليه المجادلون المسيحيون الذين كانوا قد أحكموا صناعة الجدل حين ظهر الاسلام.

فقد كان على المسيحية في بدء أمرها أن تدافع عن نفسها اليهود أولاً. ولا يغيب عننا أن الفكر الديني الذي سيصبح ديانة مسيحية إنما هو في المنشأ فكر نحلة يهودية. وان أتباع عيسى الأوائل هم من يهود فلسطين ومن يهود الشتات. فلقد نشأت المسيحية من انشفاق حدث في اليهودية في السنوات السبعين (70).

وقد سلكت هذه النحلة ما كان لها من طريق لما أن لفظتها اليهودية الرسمية فتمت حول حوض البحر المتوسط نموا أداها إلى أن تنكر أصلها وتنساه.

ولن يفك هذا التوحيد الجديد عن تحديد ذاته باعتباره تنمة شرعية لما قد وعد به إسرائيل من قبل حتى آل إلى المجموعة المسيحية التي توحدت منذ ألفي عام بالغرب.

ولقد كان على هذه المجموعة أن تصارع كذلك الفلاسفة الجاحدين ثم كان عليها أن تصارع أصحاب البدع الكثيرة التي عرفت في قرونها الأولى.

فمنذ قرون سبعة وأهل الجدل من المسيحيين يتمهلون في أحكام حجاجهم ليبرهنوا على أن يسوع المسيح كان ابن الله وأنه جاء مبشرا بالملكوت وأنه أراد بموته على الصليب أن يخلص الناس من الخطيئة الأصلية وأن الأناجيل كانت تنمة للتوراة.

وليست غايتنا كذلك أن ننتصر لهذا الفريق أو نستظهر على ذاك إنما لا نريد إلا أن نعيد وضع ظاهرة الجدل في زمانها حتى ندرك ألبتها وحتى نفصل الكيفية التي بها يواجه المرء في القرن العشرين هذا الضرب من الخطاب وهو خطاب مكرر بكثرة غير ذات جدوى في الواقع ذلك أنه علينا الاقرار بأن الجدل ما حوّل أحدا عن دينه بل إن الجدل - على عكس ذلك ليقوّي في الخصوم يقينا هم يفترضون - كائنا ما كان الأمر - انه منطلق مقدس.

فكيف لنا اليوم أن نعالج هذه الظاهرة دون أن نُحرفها تحريفاً ؟ وكيف لنا أن نحيط ببعض أمرها ؟ وأي عدول يوجد فيما بين جدال العهد الوسيط والابستمولوجيا الحديثة ؟

في التسامح :

ويحسن بنا حتى نأمن كل لبس أن نضبط في أول هذه السطور الاطار العام الذي يجري فيه الجدل الديني فليست الأندلس إلا أرضا محظوظة فيها عرف الاسلام والمسيحية واليهودية حقبا طويلة من المسالمة وإن كانت قد شهدت هذه الديانات فترات من عنيف الصدام. أو لم يكره - مثلا - ابن ميمون الشهير على أن يغترب عن الأندلس صحبة أهله سنة 1149 بسبب من غزو الموحدين وكانوا قد ضيقوا على الأقليات الدينية. فهاجر إلى القسطنطينية وفيها توفي سنة 1204 م. فلا نعجل بالحديث عن فترات التسامح كما ألف الناس أن يفعلوا حين يحدثون عن الأندلس فقد يكون ذلك من قبيل الخلط التاريخي. إذ ما تعني كلمة التسامح هذه في عالم سياسي وثقافي يجهل - لأسباب بديهية - الديمقراطية وحقوق الفرد الأساسية ؟ أفليس يجب أن ننظر الأزمنة الحديثة حتى يكون لمثل هذه الكلمة دلالات أفليس من صواب القول أن نحدث عن فترات سكونية أو عن « تسامح » بذلك المعنى الذي نقصد إليه حين نقول إن جسما ما يتسامح أو لا يتسامح في هضم هذا الطعام أو ذاك أي أنه يتساهل في تقبله فلا يلفظه. والأمر واحد في الحالين فمثل هذا التسامح يؤدي إلى الهضم أو الرفض وهما صورتان المألوفتان لاقضاء الآخر.

ولنقل دون خوض في التفاصيل أن بلاد الأندلس ما كانت أكثر ولا كانت أقل تسامحا من نواحي دار الاسلام الأخرى ففي العهد الوسيط كان العالم المسيحي والعالم الاسلامي سيئين... لا يمنحان الفرد ما تمنحه فلقد كانت منزلة الفرد في ذينك المجتمعين مغايرة لما هي عليه اليوم وكذلك كانت علاقة الفرد بمجتمعه.

فمجتمعات العهد الوسيط تسعى إلى التسلط على غيرها وحين ينجح هذا المجتمع أو ذاك في ما قصد إليه فإنه يملئ على غيره رؤيته للكون وهي رؤية موافقة للمبادئ التي تحركها.

ولقد حامى الاسلام عن أهل النمة حماء لم تحامه المسيحية أحيانا من غير المسيحيين. ولكن لا يغيين عنا أنه ما مكنهم قط من نفس الحقوق التي كانت للمسلمين. والقاعدة العامة هي أن الأقليات تظل أقليات محرومة من بعض حقوق الأغلبية. فما قد يبدو اليوم حرمانا من الحق كان يعد في العصر الوسيط منظومة لها منسجمة لا تناقض فيها والمشكل أن المجتمعات ليس لجميعها الانسجام ذاته لأنه ليس لجميعها نفس المبادئ التي تتأسس عليها.

ولهذه الملاحظة أهميتها في وضع الجدل في إطار عام فيه يجب والتوقف التدبر في استعمال لفظ التسامح حتى نأمن الخلط ونتجنب الأحكام الجاهزة.

الأثر السيكلوجي :

وإنها لحقيقة ما اكثرث بها الجدل قط ألا وهي كل طرف بذاته وسنته إذ هو يواجه الطرف الآخر. فالجدال ما اكثرث قط بالأثر السيكلوجي الذي قد تخلفه هذه السنة في هؤلاء أو في أولئك. فحين جادل النبي يهود يثرب وناظرهم وجد قوما ينجون سنة تعود إلى أكثر من ألفي عام. كانت الحقيقة بالنسبة إليهم ثابتة لأنها تضل في غيب الأرملة في غيب الاسلاف الذي يسهل على النسابين الارتفاع بهم إلى آدم مباشرة.

وحين يناظر المسلمون المسيحيين فإنهم يواجهون قوما مرجعهم سنة تعود إلى ثلاثة عشر قرنا قوما قد اقتنعوا مع ذلك بأن دينهم خير من اليهودية التي آلت تقريبا إلى جزيرات مبعثرات في الشتات.

ولما واجه - في القرن الميلادي الأول - اليهود السنيون يهود النحلة الجديدة (المسيحيون مستقبلا) وجدوهم يقترحون تأويلا جديدا للتوراة، تأويلا يصدم سنة تعود إلى أكثر من ألف عام.

فمن الناحية السيكلوجية ما كان لهؤلاء اليهود السنيين إلا أن يكونوا على صواب في مواجهتهم لخصوم يعتبرون منتقضين للحقيقة.

فثمة إذن في الديانات التوحيدية الثلاث عدولا هاما في الزمان، هو عدول - من الناحية السيكلوجية - ليس دونما أثر في الموقف العام لهؤلاء من أولئك.

وعندما ظهر الاسلام في القرن السابع الميلادي كانت المسيحية قد ظهرت منذ ثلاثة عشر قرنا وكانت اليهودية قد ظهرت منذ خمسة وعشرين قرنا على الأقل.

فبالنسبة إلى هاتين السنتين : اليهودية والمسيحية (وقد كانتا تتنافسان منذ قرون) لاح الاسلام نحلة جديدة شبيهة بمئات النحل التي طفت في التاريخ والتي حفظ التاريخ بعضها حينا وأغفلها أحيانا.

أما الاسلام فإنه يرى أنه يملك الحقيقة لأنه جاء ثالثا ملخصا لما سبق وهو يحدد ذاته - بكل عفوية باعتباره إصلاحا لسنة مسيحية يهودية تخرمت، سنة عتيقة قد تشعر - من الناحية السيكلوجية - أنها حقيقة سرمدية يضاف إلى ذلك أن الفرد في العصر الوسيط ما كان قادرا على أن يدرك تسارع الزمن ومن ثمة ما كان قادرا على أن يشعر بما هو عرضي زائل كما هي الحال في المجتمعات الحديثة.

لقد أجاد توفلر (TOFFLER) تحليل الأهمية الاستمولوجية لعامل الزمن وللتطور التكنولوجي حين لاحظ أن اختراع آلات جديدة (وهو أمر تختص به الحقبة الحديثة كليا) يحوّر كليا الاطار العقلي للانسان ويحوّر طريقة التفكير في الكون وتصوره⁽⁵⁾.

وثمة عامل سيكلوجي آخر يجب التوقف عنده ويحسن أن يكون موضوع دراسة متعمقة هو : ان العالم المسيحي البيزنطي غربا والنسطوري شرقا كان عالما خاضعا لسلطان العرب المسلمين، فظهور العرب على ركح الشرق الأوسط ليس انقلابا سياسيا فقط وإنما هو كذلك تغيير ديني عميق. فإسلام المنتصر(ين) غلب سريعا وتغلغل عميقا لأسباب لسنا نتوقف عندها. وإن هذا التفوق السياسي والاقتصادي والثقافي كان يشعر - والأمر طبيعي - بتفوق ديني. فكيف للناس ألا يكون على حق دينيا إذا كانوا الأقوياء سياسيا واقتصاديا وثقافيا ؟ فكثيرا ما كان الفوز في الدنيا يرى علامة دالة على حقيقة عليا. فبالنسبة إلى المسلمين ما كان الاسلام إلا الحق ما داموا قد أصبحوا سادة الشرق الأوسط. وقبل أربعة قرون من ذلك أي في الفترة التي فيها أصبحت المسيحية الديانة الرسمية للامبراطورية البيزنطية كان المسيحيون يرون الرأي ذاته. فلقد كان النصر السياسي أية تدل على صحة العقيدة.

ولكن إن كان الغالب يطمئن إلى حقيقته الدينية بما له من تفوق سياسي فإن المغلوب لن يدفع لهذا السبب إلى الشك في عقيدته. بل إن (الانتماء) إلى أقلية ما كثيرا ما يسمى الشعور بامتلاك الحقيقة النهائية للأشياء. وتلك كانت حال اليهود وقد ألوا إلى جماعات صغرى وتلك حال أهل الذمة من المسيحيين وقد تجمعوا حول بطاقتهم.

وان انتصار العرب في اسبانيا انتصارا سريعا ليندرج مباشرة في خط التفوق العسكري والديني أو لم تعتبر انتصارات المسلمين نصرا من الله ؟ فكيف لنا أن نعجب والبنية الذهنية متماثلة من أن استعادة المسيحيين لأسباب (La Reconquista) قد اعتبرت كذلك أحيانا من إرادة الله (ومشيبته) وإن الملوك المتمسكين بالمذهب الكاثوليكي لم يعتبروا أنفسهم صانعي انتصار سياسي فقط وإنما (اعتبروا أنفسهم علامات ترى لعقيدة أسمى من عقيدة من كانوا يواجهون. فلجدال إذن نبذة هي بالضرورة تختلف باختلاف المنتصرين والمنهزمين والاعلبيات والأقلبيات. وإن هذا المظهر لمنعدم انعداماً في حقل مفاهيم أهل الجدل في العصر الوسيط. فبصورة عامة ليس ثمة من المجادلين من يستند إلى موقف سيكولوجي. وإن مثل هذا المنهج ليفترض - في حد ذاته - أن يكون المجال قادراً على أن يتجرد من خطابه ويسعى إلى أن يكون في مكان خصمه حتى يفهمه أحسن فهم. وإنه لغير مجد أن نبحت عن مثل هذا الموقف (فيما كان من أمر هؤلاء أو أولئك فما كان لأحد أن يتصور أنه لا يمسك بناصرية الحقيقة كل الحقيقة ثم إن رؤية هذه الثقافة أو تلك للزمن لمسألة أساسية بالنسبة إلى ما يشغلنا من حوار⁽⁶⁾). فأهل الجدل ما توقفوا عند اختلافهم في مفهوم الزمن إلا وكانوا غير واعين به وعيا حقيقياً. فالأمور تجري في مناظراتهم وكأن الثقافة التي إليها ينتمون واحدة وكأن الزمن الذي فيه يعيشون واحد متماثل وهل ثمة ما هو أشدّ اختلافاً من الزمن في القرآن والزمن كما عبّر عنه تراث الأناجيل⁽⁷⁾. وما كان الإنسان في العصر الوسيط بقادر على إدراك هذا العدول ولا كان قادراً على إدراك الاجتماعية الأكثر بطناً مما هي عليه في المجتمعات الحديثة. لقد كانت الحقيقة تطابق ما هو ثابت وراسخ. بل إن التجديد والتغيير هما اللذان يلوحان كأنهما من الريبة والخطأ والحال أن مفهوم الحقيقة نفسه رهين وعي المرء بالزمن.

الجدال والتبولوجيا (theologie) :

وإنه لمن دقيق الأمور أن نحدث عن الجدل أو الجدل الديني الاسلامي المسيحي (وأي جدل ديني آخر) لأن مصطلح التبولوجيا - في الاسلام - ليس له من الدلالة ما هو موجود في العقيدة المسيحية وهو لا يوافق كل الموافقة نفس المحتوى⁽⁸⁾. فلقد أنشأ الاسلام منذ بدايات انتشاره علماً جديداً هو علم الكلام. ولقد ترجم هذا المصطلح المسيحيون واللاتينيون ترجمة غير دقيقة فقالوا بتبولوجيا إسلامية (théologie musulmane). وإن كان الكلام في جوهه قريب الصلة من اللاهوت من حيث هو خطاب موضوعه الله فإنه يختلف عنه اختلافاً بيناً بالمنظور المسيحي في الدقائق والتفاصيل التي يضعها أهل صناعة اللاهوت.

فعلم الكلام الذي يسمى أحيانا بعلم التوحيد علم يبحث أولاً في التوحيد وهو يدحض آراء من ينكر ذلك وهو علم يبحث أولاً في أصول الدين على أساس من الاستدلال وهو كذلك دفاع وخطاب لاقناع الخصم بالعقل والاحتجاج. وهو علم أنشأه المتكلمون الذين تصدوا

تاريخيا لنقص الفلسفة ذات المنزع الأرسطي وللرد على التيارات التي اعتبرت مارقة عن السنة الدينية كالتقدريّة والمعتزلة... (وغيرها من الفرق) التي قد تتهدّد بصورة أو بأخرى العقيدة الإسلامية كما حدّدتها القرآن.

ولكن الفقهاء أقبلوا على شيء من الكلام فتعاطوا بعضه باعتباره شرحا ودفاعا عن العقيدة الإسلامية فقد استلهموا منه بالخصوص المنهج وطرق الاحتجاج.

فالدفاع عن العقيدة بالمفهوم المسيحي موجود إذن عند المتكلمين (هؤلاء الذين يسمّون خطأ بأهل اللاهوت المسلمين théologiens). وعند الفقهاء وهو من صميم التفكير في العقيدة الإسلامية ويكفيّا النظر في مؤلفات الفقه حتى نفتنع بذلك.

وبالنسبة إلى (كل) غربي غير خبير فإن الفقه ليس له أن يشغل إلا بحقوق الفرد وواجباته بالقياس إلى المجتمع. ولكن ماذا نجد في مؤلفات الفقه الإسلامي ؟

إننا لنجد ذكرا لقواعد الحياة الإسلامية ونجد كذلك تفكيراً ينطلق من القرآن والحديث ويؤسس رؤية لاهوتية حقيقية للمجتمع.

وهكذا فإن الفقه يذكر الدولة والفرد بالأحكام الربانية ويعط عملا بواجب الدعوة إلى مكارم الأخلاق وإصلاح الأحوال.

ولقد اشتهرت المدرسة الحنبليّة أكثر من غيرها بالتحمّس لهذا المسعى تحمّسا، يقارب اللغو أحيانا. ومثال ابن تيمية في هذا الباب مبين⁽¹⁰⁾.

وإذا كان الفقهاء - في دار الإسلام حراسا على تطبيق الشريعة الإسلامية فإنه من البديهي أن يطالبوا بإخضاع الديانات الأخرى للرسالة المحمدية.

ولقد كان نشاط الفقهاء في الأندلس نشاطا كبيرا⁽¹¹⁾ ولم يساعد تشددهم العقدي دائما على حسن الوفاق بين الطوائف فالجدل الديني الداخلي والخارجي هو دائما نتيجة لضرورة بديهية : هي الدفاع عن العقيدة حين تهاجمها البدع من الداخل أو الدفاع عنها حين تهاجمها من خارج الديانات المنزلة أو غير المنزلة.

وبهذا المعنى فإن الجهد الكلامي والجهد الجدالي ليسا في الإسلام إلا أمرا واحدا أما في المسيحية فإن التيولوجيا (théologie) خطاب ينزع إلى بيان السرّ الإلهي وهو فيما يتصل بشرح العقائد يوغل أكثر مما (هو موجود في) الإسلام في الحديث عن علاقة الإنسان بالله. فاللاهوت يسعى إلى إدراك جوهر الله ذاته أما في الإسلام فلا مجال لكشف الغيب. إذن فهذا المبحث التيولوجي الخالص ليس مرتبطا مباشرة بالجدال الذي ليس هو من أركان البحث في السرّ الإلهي.

ولا شك في أن الجدل المسيحي قد تطور انطلاقاً من نشأة اللاهوت ولكن الجدل ظل دائماً خاضعاً للاهوت ثانياً بالنسبة إليه. إذ ليس يكمن في الدفاع عن العقيدة جوهر اللاهوت المسيحي. بل إنه يجوز لنا القول إن الدفاع عن الشريعة لهو أقرب إلى الفعل الفلسفي منه إلى التأليف في اللاهوت. فالمسيحي المنافع عن عقيدته ليس بالضرورة من أهل اللاهوت. أما في الاسلام فإن الدفاع عن عقيدته لا يتميز تميزاً عن المتكلم أو الفقيه.

فجميعهم يهتمهم أولاً الدفاع عن شريعة القرآن وحتى نلخص هذا التوضيح الأول نقول إن دحض آراء الخصوم - في الاسلام - مسألة أساسية، ضرورية في الدفاع عن العقيدة. أما في المسيحية فإن دحض آراء الخصوم مسألة ثانوية، عارضة بالقياس إلى اللاهوت ذاته.

المنظومة اللسانية والمضمون :

هذا تمييز أساسي ذلك أن منزلة المجادل ليست واحدة في الاسلام وفي المسيحية. ولكن ما من مجادل منافح طيلة قرون الجدل الشديد كان قد اهتم بهذا الاختلاف.

فلا هذا الخصم ولا ذاك كان واعياً كل الوعي بالموقف الذي منه يحدث أو بمنطلقات المقدمات التي عليها ينشئ خطابه فالجدل الديني - في واقع الأمر - لا يتثبت أبداً من موقف صاحب الخطاب. إذ الأمر الوحيد الهام الأساسي إنما هو المضمون الذي يعتبر - دائماً - بصورة انطولوجية حقاً. فيدور الجدل وكأنه مواجهة بين مطلقيين، مواجهة تفرض على هذا الخصم أو ذاك انطلاقاً من طريقة تفكير خاصة لا دخل فيها إلا للهوي.

إن الجدل ليدور وكأن المنظومة اللسانية هي الجوهر موجوداً خارج سياق سيكولوجي واجتماعي.

إن اللسانيات وعلم الدلالة الحديث ليثبتان أن المنظومة اللسانية (اللغة المستعملة) تظل في نظام التواصل مبتورة إذا لم يعتد المتكلم بالسياق الأوسع المرتبط بسيكولوجيته وبإطار حياته وبذاكرته أي بتاريخه الشخصي بل بذاكرة أمثاله وبالتالي بما لهؤلاء من رؤية للتاريخ.

فسرعان ما ندرك أن التواصل قيد مجموعة مركبة تركيباً فيها تؤلف المنظومة اللغوية والمضمون والسياق والدلالة أمراً واحداً وفيها تتفاعل هذه العناصر فيؤثر بعضها في بعض دونما انقطاع. إذ ثمة علاقة متينة بين الدلالة والسياق. وليس للفظ أو للخطاب من معنى في حد ذاته يكون خارج السياق الزماني والمكاني الذي ينتمي إليه المتكلم.

وإن هذه الملاحظة لتقودنا مباشرة إلى ما قد كان لانسان العصر الوسيط من وعي باللغة والكلام ولا بد كذلك من الإشارة إلى موقف النحاة العرب والمتكلمين والفقهائ من اللغة

العربية التي لم تكن كالاتينية بالنسبة إلى المسيحيين. فالعلاقة بين القرآن والعربية لها أهمية غير الأهمية التي تلحظ في ما كان من أمر الأنابيل التي وضعت باللغة اليونانية ثم ترجمت إلى اللاتينية.

وبالإضافة إلى أن العربية في مرأى كثير من النحاة ومنهم ابن فارس⁽¹²⁾ هي لغة أهل الجنة وهي لغة آدم، وهي اللغة التي علّمها الله ذاته للإنسان فإن علماء المسلمين اهتموا اهتماما حقيقيا بقضية أصل اللغة فبالنسبة إلى المعتزلة ومنافسيهم⁽¹³⁾ ليست اللغة إلا من تواضع الناس وبالنسبة إلى آخرين كالحنابلة فإن أصل اللغة إلهي.

فالحنبلي مثلا لن يخوض في الجدل خوض المعتزلي. وفي مواجهة مسلم يرى أصل اللغة مسألة أساسية في تفسير القرآن ذاته ترى المسيحي المجادل - والكتاب المقدس بالنسبة إليه مترجم - لا يهتم كثيرا بهذه القضية.

أما وقد أشرنا إلى ما كان مشكلا حقيقيا بالنسبة إلى العلماء المسلمين فإننا نتوقع أن يكون تصور اللغة عاملا هاما في توجيه الجدل وجهته. وهذا أمر جلي فيما اتصل بتماحك المسلمين والمسيحيين في مسألة إعجاز القرآن وجماله. فليس لهؤلاء وأولئك أن يتفاهموا لأن منزلة اللغة - منذ البداية - ليست متماثلة. وإذا كان الأمر كذلك فكيف بالمضمون ثم إنه لينبغي أن نضيف إلى كل هذا ما قد يكون من أثر المعنى الذي تولده اللغة بما لها من إيقاع خاص وسحر كلمات.

فها أهل اللسانيات يقولون إن جمال لغة ما إنما هو مقارنة ذاتية قبل كل شيء. فنأثر المسلم بترتيل القرآن يولد أثرا معنويا ليست تولده اللاتينية أو اليونانية.

فصدق القرآن مقترن كذلك بهذا الأثر المعنوي الذي تولده اللغة نفسها وإذا فكرنا في الطريقة التي تم بها الجدل الديني (والتي يجري عليها الآن أحيانا) لاح لنا أن التواصل⁽¹⁴⁾ مع الخصم كان آخر المرامي.

فما كان الأمر في الواقع إلا إقناعا وإكراها بواسطة قوة الكلام وحدها وقد جردت من كل سياق أو مؤثر سيكولوجي، إقناعا وإكراها لمن كان - من قبل - مقتنعا بأنه يمتلك ناصية الحقيقة الوحيدة.

إدراك التاريخ :

لقد سبق أن أشرنا إلى أهمية العامل السيكولوجي في عملية التواصل وعرضنا لضرورة معرفة الموقع الذي منه يتحدث المرء حتى يستطيع أن يفهم غيره أحسن الفهم. وأن هذين الموقعين الفكريين لأمران جهلهما أهل الجدل والجدال الديني وثمة مسألة أخرى ما اقتصروا

بها ولا هم بها بالوا : وهي مسألة التاريخ. فلو أنا تصفحنا كتب الجدل لوجدنا أن من ميزاتها الأساسية وجودها خارج زمن الناس الواقعي : فالأمور تجري وكأن الحقيقة التي يسعى كل إلى تبليغها لغيره إنما هي حقيقة لا زمنية بل سرمدية أي ليست خاضعة لأي احتمال بشري... لغويا كان أم اقتصاديا أم سيكولوجيا الخ... لقد فهمت الديانة مسيحية كانت أو إسلامية لا على أنها ظاهرة مرتبطة بتاريخ الانسان المتشعب وإنما باعتبارها برزا للمطلق في مصير الانسان. فكل ديانة تعرض نفسها وكأنها التعبير المطلق عن الحقيقة. وإذا كان المؤرخ الحديث يطرح هذا السؤال الأساسي باعتباره ضرورة أولية لكل بحث فإن الأمر ما كان على هذه الشاكلة في العصر الوسيط الذي لم يتساءل (أهله) عن الصورة التي بها قد يدرك الآخر (التاريخ). وإذا ما انتفى هذا البعد فليس ثمة من تاريخ بالمعنى الحديث للكلمة. ولكن كيف نقرأ التاريخ ؟ لنعرض لحالة الأندلس.

لما اجتاز طارق بن زياد عدوة المغرب لم يكن ذلك نهاية لسلطان القوط ونفوذهم في اسبانيا فقط وإنما كان كذلك بداية فتح ملك العرب أكبر قسم من الجزيرة الايبيرية وجزء من كاتلونيه (catalogne) نفسها فيما وراء جبال البيرينيه⁽¹⁵⁾ (les Pyrénées) أو لم يتوغلوا في بعض غزواتهم حتى بواتيه Potiers سنة 732 ؟ ولقد صحب هذا النفوذ انتشار للإسلام في هذه الأرض التي كانت مسيحية في أغلبها والتي استقرت فيها منذ أحقاب بعيدة مجموعات يهودية. وإن وع الاحتكاك هذا ووضع استبدال المعتقد والصراع وحسن الوفاق أحيانا لدام إلى سنة 1492 عندما طردت ازابيل الكاثوليكية (Isabelle la Catholique) من غرناطة آخر ملوك الاسلام. ولقد كان سقوط غرناطة هذا بالنسبة إلى العرب المسلمين نهاية فتح دام أكثر من سبعة قرون. أما بالنسبة إلى الملوك الكاثوليكين فقد كان الأمر نصرا مبينا فهذا الحدث أسس تأسيسا تلك الوحدة وتلك الهوية اللتين تعلق بهما الاسبان خلال كامل فترة استعادة اسبانيا.

وها نحن الآن تفصلنا خمسة قرون عن هذا الحدث الذي قد تتناقض دلالاته تتناقضا بحسب ما يكون من تمجيد نصر مسيحي أو بكاء غلب إسلامي.

ونحن نعدم عمدا إلى استعمال لفظي « مسيحي » و « إسلامي » لأنهما لفظان يلجان بنا واقعا ظل طيلة قرون سبعة موضوع مواجهات عنيفة أثر فيها الجدل الديني تأثيرا.

وليس يومهم بأن فترة الحضور العربي في الأندلس كانت فترة تسامح مثالية وفترة احترام متبادل مشترك إلا رؤية ساذجة أو - وذاك أكثر خطرا - الجهل الأعمى.

فالواقع التاريخي كان أشد تعقيدا : تنشئة الحروب وفترات الهدوء والأحلاف والخيانات والخضوع والثورات... وباختصار ينشئه ما تفعله الدولة عادة حين لا تميز بين السلطات السياسية والدينية والثقافية والاقتصادية⁽¹⁶⁾...

ولقد كان العصر الوسيط - مسيحيا وإسلاميا - لا يعرف بل لا يتصور مجتمعا ما إلا بالنظر إلى وحدة هذه السلطات المختلفة التي تسعى المجتمعات الديمقراطية الحديثة (أحيانا بجهد جهيد) إلى الفصل بينها باستمرار.

لقد كان العصر الوسيط المسيحي والعصر الوسيط الاسلامي في هذه المسألة يشتركان في رؤية واحدة للعالم وهي رؤية (Weltranschaung) قادت كليهما بصورة طبيعية إلى أن يفرض نفسه على غيره في كل المجالات. فسرعان ما كانت السلطة الاقتصادية تؤول إلى من كانت بيده السلطة العسكرية والسياسية. وليس لنا أن نعجب كل العجب من أن نرى المعتقدات الدينية ينتهي أمرها أحيانا إلى الرضوخ إلى متطلبات السلطة السياسية والاقتصادية وإلا فكيف نفسر دخول عدد هائل من الموظفين المسيحيين واليهود في الاسلام ؟ وإن تاريخ العباسيين الأوائل ليبين بجلاء كيف أن الادارة العربية الاسلامية كانت تقصي شيئا فشيئا الموظفين غير المسلمين وهل كانت تستطيع غير ذلك إذا ما حاولنا أن نفهم كيف ينشأ مجتمع جديد وكيف يحدد هويته ومبادئه في ذاك وكيف يحمي نفسه من الانقسام فالضعف فالتلاشي ولماذا يكون ذلك ؟

فبالنسبة إلى المؤرخ المعاصر ليس المشكل إذن في التحسر على ضياع هذا أو ذاك وليس في التغني بانتصار هؤلاء أو أولئك. لأن كل انتصار هو في نفس الوقت هزيمة آخر. وهكذا، فإن كان سقوط غرناطة نصرا لاسبانيا الحديثة فإن نصر طارق هزيمة قوطية أو ليس فتح القسطنطينية في 29 ماي 1453 قبل سقوط غرناطة بأقل من أربعين عاما - نصرا مبينا للأتراك المسلمين على لمبراطورية مسيحية.

ونستطيع هكذا أن نؤلف الكتب الموسعة : فيها ننظر بين الأحداث الايجابية أو السلبية بحسب موقفنا : مع الغالبين أو المغلوبين. ولا بد من الإشارة فيما يتصل بالاندلس إلى الأحلاف وضروب الغدر التي يذكرها التاريخ كمخالفة الأمراء المسيحيين لأمراء المسلمين ضد أمراء مسيحيين آخرين أو ضد أمراء مسلمين آخرين وكاستنجد ملوك الطوائف بالمرابطين أو الموحدين⁽¹⁷⁾ لوقف استعادة اسبانيا وإن كان مقدم أهل المغرب قد قضى على حكم ملوك الطوائف ولم يوقف عملية الاستعادة. وإن هذه الملاحظة السريعة ليست ترمي إلا إلى تأكيد التركيب الهائل للتاريخ الانساني الذي تصنعه تناقضات غير متوقعة.

وليس ثمة إلا الجدل ينبني على طريقة من العقلية المسرفة ليست تسمح أبدا بضرب من العدول المنطقي أما تاريخ الانسان كائنا ما كان سياسيا أو دينيا فإنه لا يلين أبدا لبني فكرية وضعت نهائيا في حين أن الجدل الديني لا يشغل إلا طريقة مقبولة من الحقائق السرمدية.

وإن هذا الطرء المفاجيء للأحداث القادرة على أن تتخلص من كل « منطق » لأمر قامت عليه البيئة منذ الوثائق المخطوطة التي أورتها الانسان للذاكرة الانسانية.

فتاريخ الشعوب يتخذ من ديمومة علاقات القوة التي تؤدي عموما إلى العنف والحروب ومختلف أشكال المواجهات المسلحة، وقد تتجلى علاقات القوة هذه بلطف دقيق فيما يسعى إليه كل طرف من تأثير في الآخر بواسطة ما يسمى بالثقافة والفكر والفن أيضا...

وفي هذه الاستراتيجية الثانية نبوب دونما حرج تأثير الدين الذي يكون قادرا في أيامه على أن يقف إلى جانب العنف المسلح. فالتاريخ قديما وحديثا يمثل تمثيلا تواطؤ الدين والعنف هذا.

وإن الجدل في الأندلس وفي غيرها ما اهتم قط بالبعد التاريخي للحوار وهو اهتمام كان سيقوده حتما إلى إدخال النسبي في بناء يقدم نفسه على عكس ذلك باعتباره « مطلقا ». كذلك هو لم يعتقد قط في مجتمع قد تتمايز فيه مختلف السلطات (الاقتصادية، السياسية، الدينية). كما أن الجدل الديني ليجهل نسبية التاريخ. وإنما يبنى في داخل طريقة فكرية تظن أن التاريخ الانساني يساهم هو نفسه في هذه الحقيقة المطلقة التي يعبر الجدل عن صيغتها التامة.

فليس للمرء اليوم كذلك أن يقوم العصر الوسيط بحسب ما لم يك العصر الوسيط قادرا على تصويره. إذ أن وضع الأمور في زمنها مطلب أساسي من مطالب المؤرخ الحديث... ولماذا ليس للجدل اليوم أي معنى أو لم يبدو جوهريا وكأنه ينتهي إلى عصر آخر ؟ ذلك أن رؤية التاريخ والحقيقة قد تطورت تطورا هائلا. فالمشكل الذي يطرح اليوم طرحا والذي ما طرحه إنسان العصر الوسيط المتدين إنما هو مشكل النسبية والتحول والنمو والتغيير وإعادة التحديد. فحتى الحقائق الدينية تحتاج إلى إعادة التحديد وإعادة الصياغة ليظل لها معنى في قرن تغير.

أين الشرعية ؟

إذا كان الزمن يتغير والتاريخ ينمو فإنه من الحق كذلك ألا تظل أشكال الفكر جامدة ولا شك أن الايمان قديما بالحقيقة في عالم ثابت، شبه جامد كان أيسر من الايمان بها في عالم تدعى كل مؤسساته إلى انقلابات عميقة.

أما اليوم فالحقيقة الدينية يجب أن يعاد التفكير فيها لأن العالم الحديث وقد وسمته التكنولوجيا والسرعة بميسم لا علاقة له بتصور العصر الوسيط. فالحقيقة إذن لا بد من إعادة التفكير فيها في كل لحظة وأن ما دام العالم وما فيه يتحرك...

ولا بد لنا حتى نتم هذا الرأي من الإشارة إلى ما كان من علاقة في العصر الوسيط بين السلطة والفكر الديني فمن كان يحكم لهذا التفكير أو ذاك بأنه (سني) أرثوذكسي ومن كان يقرر أن هذا الحكم الديني أو ذاك إنما هو من البدع ؟ ومن كان يحدد معايير البدعة ومعايير (السنة) الارثوذكسية ؟

علينا الاقدار بأنه غالبا ما كانت السلطة السياسية القائمة تتبنى ما يوافقها من الفكر وشكل التفكير باعتباره (سنة) ارتودوكسية.

فكم تيار ديني عد بدعة لأن السلطة القائمة كانت ترى فيه نفعا أو كانت على وجه التدقيق ترهبه لما يمثله من معارضة.

ما علة كثرة النحل في المسيحية ؟ ولم عد بعضها حقا صادقا إن لم يكن ذلك لأن الأمير القائم بالأمر كان يجد فيها نفعا.

أولم تكن المعتزلة أيام بني العباس مذهبا غالبا يخوض في قضية خلق القرآن حتى إذا ما آن الأمر إلى المتوكل (861) وساندته تيارات المعارضة يغذيها دعاة الحنبلية عد الاعتزال بدعة وفوض الخليفة الجديد وقد قرب حاشية جديدة سياسية وفكرية - مذهب سيغدو مذهب أهل السنة والجماعة⁽¹⁸⁾.

وابتداء من القرن XI سيظهر أثر الحنابلة في عقيدة الاسلام خاصة في أيام القادر والقائم. ولسنا نزع وقد أثّرنا هذه القضية أن صاحب الأمر وحده يحدّد صفاء العقيدة ونقاءها وإنما نريد أن نلفت الانتباه إلى الحدث التاريخي الذي حكم أن هذا التيار أو ذاك تيار إنما هو تيار السنة والجماعة.

فما يلاحظ غالبا في المسيحية وفي الاسلام هو أن السنة الرسمية تقتزن بالسلطة الرسمية إلى أن يعصف بهذه السلطة السياسية وليس يعني قيام سلطة جديدة - بالضرورة - تغييرا دينيا وإن كان ذلك يحدث كثيرا.

فلقد أبقى البويعيون وهم من الشيعة على خلفاء بني العباس. وهم من السنة - حين آل إليهم الأمر في بغداد ولكن السلاجقة سينحون بني بويه وسيتخذون من السنة مذهبهم وسينتصرون حماة للخليفة السني.

ولقد سبق أن أشرنا إلى أن المسيحية كانت في في البداية نحلة يهودية ولكن نجاحها التاريخي (وقد دعمه السلطان السياسي للامبراطور قسطنطين) جعل منها في خاتمة الأمر فكرا مستقلا متميزا. لقد كان لهذه النحلة ألا تنجح وتلك حال تيارات كثيرة أخرى ذلك أن بروز سنة من السنن ليس يمكن أن يكون إلا في سياق سلطة تساعد. أفيشذ الاسلام عن هذه العلاقة الكائنة بين السلطة والدين ؟ يبدو أن التاريخ يثبت عكس ذلك إثباتا. والثابت أن الجدل ما عالج هذا المظهر. فالأمور تجري في الجدل وكأن (السنة) الارتودوكسية تفرض على الخلق من خارج، تفرض بذاتها دون هذا العقل الدقيق اللطيف الذي يشدها إلى المطالب البشرية، مطالب السياسة والاقتصاد.

الجدل السلمي :

وحتى نعود بالتدقيق إلى الفترة الأندلسية يحسن بنا ألا نشير كثيرا حسن الوفاق بين ديانات التوحيد الثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام. فذاك أمر نعتقد أنه وهم خيال بل نحدث عن بعض مظاهر المواجهة الدينية بين المسلمين والمسيحيين وهذه المواجهة كانت إلى الآن حوارا أو على وجه التدقيق « مونولوج » صمّ.

قد يبدو قولنا غليظا بالنسبة إلى بعض المسلمين والمسيحيين ممن يسعون في كرم خلق جاهدين إلى التفاهم والاحترام المتبادل فلننا نحدد هذه المجهودات الفردية التي قد تؤتي أكلا طيبا ولكن الجهد الفردي له النجاح الفردي في هذا الباب لا يبلغ إلا نادرا المؤسسة التي ينتمي إليها هذا الطرف أو ذاك.

نفكرنا إذن يتعلق تعلقا ببنية المؤسسة و(نحن) نعتبر المسيحية والاسلام منظومتين فكريتين⁽²⁰⁾ ترى هل تكون هاتان البنيتان، وهاتان الرؤيتان للعالم قادرتين حقا على التواصل ؟

أوليس يحسن بنا التساؤل - بعد ثلاثة عشر قرنا من الاتصال والجدال و« الحوار » - عن سبب استمرار كثير من الأحكام المسبقة والآراء المقولبة الجاهزة وسوء الفهم ؟ إن تاريخ الأندلس ليساعدنا على إدراك أن قرونا عديدة من الجدل لم تؤد إلا إلى تدعيم مواقع كل طرف.

بعض أعلام المسيحية :

ولن نتوقف عند عنيف مواجهات الحروب والتقتيل فليس الغرب المسيحي ولا المغرب الاسلامي⁽²¹⁾ بالقدوة الحسنة. ولكننا نلاحظ أن هذا الغرب - فيما بعد الألفية الأولى - قد شهد رجالا أبوا العنف المسلح وسعوا إلى الاتصال السلمي⁽²²⁾ ومن أوائل هؤلاء نذكر قسّ كلوني l'abbé de Cluny بطرس المعظم Pierre le Vénérable (1092-1156) الذي يعتقد أن العقل والافتقار ورحمة الأنجيل هي خير الوسائل لجلب الخصم إلى دين الحق.

وكذلك كان شأن فرانسوا داسيز François d'Asise (1182-1226) الذي اعترف في دمياط ما كان من أمر العساكر المسيحية. وإن كان قد التقى في مصر بالسلطان ملك الكامل وسعى إلى تنصيره معتمدا قوة التبشير الانجيلي وحدها.

وقريبا من تلك الفترة وضع آلان دوليل Alain de Lille في « منبولىه » Montpellier رسالة كلاسيكية عنوانها Contra paganos (ضد الكفار) وأهداها إلى كونت مونبيلييه المدعو غيلام Guilhem (1152-1202) وفيها مجد العقيدة المسيحية وعارض عقيدة الاسلام في

مسائل غدت كلاسيكية. فلقد أشار مثلا إلى أن الاسلام يختلف عن السنة المسيحية في مسألة ميلاد المسيح وفي مسألة الصلب التي ينكرها القرآن. أما متع الجنة في الاسلام فمسألة شهوانية وكذلك مسألة تعدد الزوجات ويرى « آلان دوليل » أن الوضوء طقس غايته محو الخطايا كما هي الحال في التعميد المسيحي ويضيف قائلا أن المسيحيين لا يضعون الصور في كنائسهم كما يتوهم المسلمون ويعجب من المسلمين كيف لا يسلمون على المسيحيين.

أما الدومينيكي الكتلاني ريمون مارتان Raymond Martin فيبين في تمجيده للمسيحية أنه يعرف الفلاسفة العرب : الفارابي والغزالي وابن رشد ويستشهد بالقرآن مرّات وينكر أن تكون الكتب المسيحية محرّفة وأن يكون الانجيل قد بشر بظهور محمد ونبوّته. وقد أخذ كاتبنا على نفسه أن يدحض من ناحية مفهوم شفاعة محمد يوم الحساب ونفي صلب المسيح. كما خالف في بعض الاجتماعيات كالطلاق وتعدد الزوجات خلافاً في أركان العقيدة. وقد دلّ « ريمون مارتان » أن معرفة الاسلام في تحسّن رغم استمرار بعض القوالب الرعناء.

ثم أقبل بعده ريمون لول Raymond Lulle (1315-1233) على العربية فشهد لجمال لغة القرآن ولكنه رفض أن يكون القرآن معجزا وأن يكون من عند الله.

لقد أصبح موقف المجادلين المسيحيين أقلّ سذاجة ولكن ما منهم من شك في فضل عقيدته.

أما جون دو سيقوفي Jean de Ségovie (1400-1460) وكان فرنسيسكانيا إسبانيا فقد بين للغربيين أنهم يجهلون الاسلام والقرآن وأن ما يقال عنهما ليس حقا دائما ولقد لقيت دعوته إلى الدراسة الموضوعية صدى عند اللاهوتي الألماني نيكولا دو قوس Nicolas Cues (1409-1464).

الجدال الاسلامي :

وليس أهل الجدال الاسلامي بأقلّ من المجادلين المسيحيين إيمانا بفضل دينهم ولنذكر عليا الطبري⁽²³⁾ (855 م) والجاحظ⁽²⁴⁾ وابن قتيبة⁽²⁵⁾ (889 م) وابن حزم (1064 م) والباقلاني والجويني⁽²⁶⁾ (1085 م) والقرافي⁽²⁷⁾ (1285 م) وابن تيمية⁽²⁸⁾ (1338).

لقد نما الجدل مشرقا في ظل الخلافة الأموية والعباسية وانتقل إلى الأندلس فسلك ما كان له من مسلك متبعا الطريقة نفسها والحجج نفسها والحقائق نفسها⁽²⁹⁾.

أفكان المسلمون أفضل معرفة بالمسيحيين وبالعقيدة المسيحية ؟ يحسن أن تكون الاجابة متمهلة... لا تسرع فيها...

إجمالا يبدو أن اطلاعهم على المسيحية كان أفضل من معرفة المسيحيين بالمضمون الحقيقي للقرآن والحديث.

ويبدو أن السرّ في ذلك راجع إلى ما كان من حاجة الاسلام منذ ظهوره إلى ضبط منزلة الذميين من أهل الكتاب يهودا ومسيحيين ممن كان مقيما في دار الاسلام.

ولكن المؤلفين المسلمين كغيرهم لا يؤمنون بالحقيقة، حقيقتهم الا انطلاقا من كون ذهني محدد ما كانوا يتكلمون التثبت في شرعيته مسبقا.

فها ابن حزم وهو أحد كبار مفكري الأندلس في هذا المجال (1064-994) يكشف في كتاب الفصل⁽³⁰⁾ عن معرفة دقيقة بآراء عصره الدينية. فيجادل ابن النغريلة اليهودي الغرناطي ويبين أن معرفته ليست مستمدة من الكتب وحدها وإنما هي معرفة مباشرة حصلها بأبحاثه الشخصية.

قد أرخ ابن حزم للنحل فنقض مختلف النحل الاسلامية التي جاءت عن السنة الاسلامية ورفض كذلك بشدة بعض المنظومات الفلسفية (عبارة النجوم، والثانوية، والتناسخ...) والعقيدتين اليهودية والمسيحية. وفيما يتعلق بالمسيحية فقد احتل رفض التثليث منزلة هامة⁽³¹⁾. ورأى ابن حزم أن الأناجيل ليست معيار صدق ديني. إذ بالقياس إلى القرآن الواحد لا تقدم الأناجيل الأربعة ضمانات نصّ مقدّس وهي خالية خلوا من كل إسناد يجعلها صحيحة الأحاديث النبوية فإن تكون عقيدة التثليث والحلول خلفا فذاك أمر ثابت عند ابن حزم الذي يأبى أن تكون الديانة المسيحية متممة لديانة اليهود. وهو يجزم أن الكتب المقدسة محرقة تحريفا أفلنا أن نعجب من تطرف ابن حزم ذاك المفكر الفذ ؟

أما وقد أخذ في النظر في مفهوم الوحي نظرا إسلاميا بله ظاهريا فإنه ما كان قادرا على الرضا بأي صياغة تعارض المتخيل الذي يشكله فكره وبعبارة أخرى لقد نخل ابن حزم الديانة المسيحية وكل ما صاغته من عقائد وحقائق بمنخل المفهوم الاسلامي للدين. ولما كان متخيل المسيحية وصيغها لا توافق متخيل الاسلام وصيغها موافقة تامة كان ذاك الجهد العقلي الكبير الذي بذله ابن حزم لابرار تناقض الخصم.

لقد جرى الأمر وكأن لا نظر إلا فيما هو قابل للنظر وبالضرورة فإن ما لا نظر فيه ليس يمكن النظر فيه بالطبيعة. فلافلات من أحابيل الجدال المغلق يجب الاقتدار على النظر فنظر الخصم والاقتدار على صياغة ما يصوغه وهكذا ننشئ علاقة بين ما لا نظر فيه وما هو قابل للنظر فيه.

ومثل هذا الاشكال بعيد عن هموم ابن حزم وهموم أهل الجدل عامة ولقد سعى ابن حزم إلى أن يحمل مخاطبه على أن يناقض طريقته في الاحتجاج أو إلى أن يتوقف عند التناقض بين الترجمة والأفكار أكثر من أن يفهم حق الفهم ما ينشئه مخاطبه من منهج عقلي يمكنه من ولوج المتخيل الرمزي للآخر. ومن هاهنا فإن الصيغ الدينية لا يجب أن تؤخذ بمعناها الحرفي وإنما باعتبارها معالجة لواقع يفلت دائما وبصورة جزئية عن التجربة ولنا

مثال آخر للجدال الاسلامي في الأندلس يتمثل في رد الفقيه البائي على رسالة كان بعث بها راهب من فرنسا إلى صاحب سرقسطة المقتدر بالله.

لقد خصص عبد المجيد التركي دراسة هامة لهذا الجدل⁽³³⁾ وتقع رسالة الراهب في خمس ورقات أما الرد فيقع في ثلاثين ولقد مكنت هذه الرسالة - وهي منحولة دون شك - الفقيه من استعراض مسائل اختلاف الاسلام والمسيحية وتتصدرها طبيعة المسيح. فلما أن خلقه الله فهو عبده ولما كان عبده فلن يكون ابنه بل كيف يمكن أن يكون كذلك وهو من سلالة آدم وآدم ليس هو الله أمر يثبتته المسيحيون كذلك. أما المعجزات التي أتاها فإنها من قبل الله كالمعجزات التي أتاها ابراهيم وموسى ومحمد.

أما مبدأ الحلول فمردود طبعاً كما نقض الكتاب مسألة تضحية المسيح من أجل خلاص الانسان. فكيف يزعم المسيحيون أنه وهب دمه لينقذ الناس في حين أن القرآن يقول ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (157 النساء).

وإن اختلاف الأنجيل الأربعة بله تناقضها لدليل قاطع على تهافت أركان العقيدة المسيحية بالقياس إلى القرآن الذي ليس لأي أن يبدل منه حرفاً. ولقد أخطأ الراهب كذلك في دعواه أن إبليس يضل الناس وأنه أغرى عيسى حين أخذه إلى قمة الجبل : وذلك أفك كبير فالله هو الوحيد القادر القدير وهو خالق إبليس. ولن يقدر إبليس على أمر لم يقدره الله. ثم إن المؤلف ألح إلحاحاً على صدق الرسالة المحمدية وهو يرى أن إعجاز القرآن من بديهيات الأمور : بل إنه معجزة الاسلام الكبرى ثم توقف صاحب الرسالة عن فروض الاسلام الخمسة وإن لم يهمل التواضع والكرم والتساوي في الحقوق والصدق والتقوى...

وختاماً كان من الطبيعي أن يدعو الفقيه المسلم الراهب الضال إلى سواء السبيل ليخلص من حبال الشيطان ويرتد عما هو فيه من ضلال مبين.

وليس في جواب الفقيه الأندلسي من طرافة. فهو يقيم العالم الخارجي بمقياس عالمه العقلي والديني وهو عالم يمثل القرآن فيه قطب الرحي والمركز الثابت القار. ومن هذا المركز - وقد عدّ مصدر الحقيقة - ينظر إلى الأنحاء المحيطة فيحكم لها بالصدق أو الكذب، بالخير أو الشر. وليس للمسيحية إلا أن تكون الطرف الأقصى الذي يميزه الضلال فيحسن الرجوع بها إلى المركز.

مآزق الحوار :

هل لنا بعد هذا العرض السريع الخاطف أن نستنتج شيئاً ؟

إن الاسلام والمجتمع الاسلامي قد فهما وقوماً بحسب ما كان المؤلفون المسيحيون يرون به مجتمعهم كما أن المسلمين قوماً العقيدة المسيحية انطلاقاً من حقائق القرآن.

لقد تجادل الاسلام والمسيحية باعتماد الحجة العقلية غالبا : فكل منهما كان يبحث في نصوصه عن آيات تدّين الآخر أو كان يجد في الكتاب المقدس لخصمه دليل الخطأ. فنظرة هؤلاء وأولئك يحددها النص الذي يؤمن كل طرف أنه مقدس وأنه النص الصادق الوحيد.

وأهل الجدل لا يتساءلون تساؤل الاستيمولوجيا الحديثة عن كيفية بناء الحقيقة وعن المبادئ والأصول التي منها تستمد الحقائق.

فالرأي الذي يذهب إلى أن الحقيقة يمكن أن تكون مشتركة أي أنها ليست لهؤلاء وحدهم دون أولئك والرأي الذي يذهب إلى أن الحقيقة هي مشروع أكثر من كونها أمرا حاصلا في الكف كانا مما لا نظر فيه فهما إذن مما لا ينظر فيه.

كانت الحقيقة بالنسبة إلى كل طرف واحدة لا اشترك فيها خاصة في ميدان الدين. وإن الحقيقة الدينية وهي الصورة المثلى للحقيقة لمسألة يمكن البرهان عليها بقوة العقل والاحتجاج. فغاية الجدل ليست إذن التثبت من الظروف التاريخية والاجتماعية واللغوية والسيكولوجية والاقتصادية والثقافية والأدبية... التي أدت إلى هذه المعرفة أو تلك أو أدت إلى هذه الصيغة الدينية أو تلك وإنما الغاية الرجوع بصورة من صور التفكير التي قد تكون مختلفة إلى ميدان القياس المنطقي.

إطار التوحيد :

وإن أطروحات الجدل لأطروحات فقيرة نسبيا رغم تكرارها اللامتناهي. فالمسلمون يرفضون التثليث وعقائد الحلول التي تؤدي إلى القول بأن المسيح ابن الله وعقيدة خلاص البشر التي تؤدي إلى القول بصلب المسيح وهم يرفضون صدق المسيحية اعتمادا من كثرة الأنجيل الخ... أما المسيحيون فينفون الرسالة المحمدية وينتقدون مسألة تعدد أزواج الرسول ويرون فيها دليل ضلال أما القرآن بما فيه من تنوع في المضمون وخاصة بما فيه من تصوير للجنة فليس يمكن أن يكون كتابا منزلا كما رفض الجدل المسيحي أن تكون التوراة والأنجيل قد بشرت بمحمد.

وإن هذا النقاش لهام بالنسبة إلى كل من تعلق بفهم الكيفية التي بها يبني المعنى والدلالة ولقد كان المجادل ليلزم نفسه إلزاما بمعرفة نصوص خصمه معرفة دقيقة أحيانا وليس تهمل التفاصيل كثيرا. فيقرأ في تلك النصوص وما ينتمي فعلا إلى متخيله وإلى رؤيته للأشياء.

ففي الجدل تشرح للخصم الطريقة التي ينبغي له أن يتبعها في قراءة النص ولكن هذه القراءة التي منه تطلب أو التي عليه تقترح قراءة مستحيلة لأنها لا تقع في حيز أوسع يكسبها معناها ودلالاتها. وقد نطيل قائمة الخلافات التي ضبطت منذ زمان والتي يعيد بعض المحدثين عرضها وكأنها من جديد المكتشفات.

ولكن لم لا نتقدم بالحوار ؟ إن الجواب عن هذا السؤال لهو إلى الآن من المسائل التي لا نظر فيها في الجدل عامة أعني أن الجدل الاسلامي المسيحي هو أساسا خصام أسرة (واحدة) فكل الديانتين تندرج في فكر أوسع يشملهما معا : هو التوحيد الذي ظهر تاريخيا ونما في ظروف خاصة جدا يمكن تحليلها.

ولكن المسيحية والاسلام كليهما نظر إلى نفسه مباشرة بحسب طريقته الخاصة فرأى أنه الممثل للتوحيد ذاته، التوحيد الوحيد الحق التاريخي وما من ديانة منهما أدرجت في تفكيرها فكرة الأصل التاريخي لصورتها.

فكلتاها ترى نفسها في التوحيد وتنسى أن التوحيد قد كابد ليذلل طريقه إلى تفكير الانسان وكم كانت هذه الطريق وعرة قولا وممارسة اجتماعية.

ولكن الحد بين الأسطورة والتاريخ لا وجود له في نظر المجادل لأن أصل التوحيد بالنسبة إليه هو من قبيل الوحي وليس الوحي إلا متقمصا للحقيقة تقمصا.

ولكن أليس مفهوم الوحي نفسه شكلا من أشكال التفكير النادر الذي ظهر عند الانسان في زمن ما من تاريخه وفي موضع ما من أرضه. وما من الديانتين ديانة قدرت أن كل واحدة منهما كانت تطور في الحقيقة متخيلا مختلفا موضوعه رؤية مشتركة لعالم مخلوق.

فالمسألة الأصل ما طرحت قط بمعنى التاريخ الانساني الذي يتحسس أولا ثم يجمجم ثم ينضج ثم يتحدد وقد يتحجر كذلك ويموت.

أما وقد طرحت مسألة أصل العالم والانسان والتفكير الانساني الخ... باعتبارها من صنع الباربي فإنها تجلي الزمن التاريخي وترجع إلى ما لا تحقق منه. إذ القول بإبداع المبدع إنما هو طريقة من طرق كثيرة لتفسير العالم ذلك أن الأسطورة تفسر أيضا أصل العالم مستعينة بمقولات فكر ومتخيل بختلفان عما في التوحيد. فلم يكن أهل الجدل عاجزين فقط عن قياس نسبية صيغ توحيد كل منهم بل كانوا عاجزين عن اعتبار إحدى منظومات التفسير التي وضعها الانسان تاريخيا لفك رموز العالم فكان أهل الجدل : مسلمين ومسيحيين عاجزين عن تجاوز إطار التوحيد بالقياس إلى أشكال التفكير الانساني الأخرى.

لقد اعتبر التوحيد الذي يعتقد كل أنه يمثل أفضل تمثيل حالة فطرية للانسان. ولقد عبر الاسلام عن ذلك تعبيرا صريحا حين حدث عن الفطرة. فالانسان يولد - حسب بعض التأويلات - مسلما ثم يهوده أبواه أو ينصرانه أو يمزكانه. فالتوحيد إذن أصلي في الطبيعة الانسانية يدرك بفعل العقل وحده وتؤكد القصة الفلسفية قصة الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل هذه الفكرة وهذا الرأي الذي يجب أن نقرّ اليوم أنه بعيد كل البعد عن الاستمولوجيا الحديثة.

فهل ثمة من خاتمة بعد هذه الاضاءة للجدال الاسلامي المسيحي ؟...

لا يؤاخذ أهل الجدل على نقص في الدقة الجدلية وإنما يؤاخذون على الإفراط في العقلنة فلقد برعوا براعة في القياس الشرطي وفي الحجج الخطابية وفي الردود ولكن هذا المنزع المنطقي ما خرج قط عن الاطار الفكري الذي حددوه سلفا.

فالبعد التاريخي الذي يؤدي بصورة عفوية إلى إثارة مسألة النسبية ما عالجوه قط كما أنهم ما تناولوا منزلة الحقيقة بالدرس فكل أمر إنما هو حق من جهة واحدة فقط. ولم تعتبر الديانات الثلاثة : اليهودية والمسيحية والاسلام نفسها قط صيغة تاريخية من صيغ التوحيد وإنما اعتبرت كل ديانة نفسها صيغة التوحيد المثلى فادعت كل ديانة منها أنها تملك معناه الأخير.

فما منها ديانة سعت إلى معرفة ما يربطها بالأخرى أو سبب ذلك وإنما سعت كل منها إلى البرهنة على أصالتها دون حاجة إلى غيرها.

وإن اكتفاء كل منها بنفسها لهو اليوم دليل وآية على أن الجدل عاجز عن أن يدمج في منظومته الفكرية مطالب الاستمولوجيا الحديثة.

فهل من معنى - أمس أو اليوم - للحديث عما لا تواصل فيه وعما لا يقال وعن من لا يشبه أحداً أي عن الله إذا لم ننتبث تثبتاً من ظروف معرفتنا الخاصة ؟ وهل ثمة من معنى إذا رفض الانسان الوعي بالكيفية التي بها يكون التعبير عن المتخيل وبها تؤسس الحقيق، حقيق الانسان الخاصة.

الهوامش

- (1) Sbath, P., Vingt traités philosophiques et apologiques d'auteurs Chrétiens du IXe au XIV Siècle, le Caire, 1929 et Massignon, L., «Notes sur l'apologétique musulmane», dans Revue des Etudes Islamiques, VI, 1932. Allard M., Textes apologétiques de Guwayni, Beyrouth, 1962. Khoury, A. Th, Polémique byzantine contre l'Islam (VII-XIIIe S.) Leiden, 1972.
- (2) Ali BOUAMAMA, La littérature polémique musulmane contre le Christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIe Siècle, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1988.
- (3) « إن عالمية الجدل مسألة أجاد فيها حبيب باشا في : حواشي ابن المحرومة على تنقيح ابن كمنونة » جونييه، مكتبة الأب لويس، 1984. فقد بين الكاتب كيف ينقض ابن المحرومة - وهو مسيحي - أعمال ابن كمنونة - وهو يهودي - عرض بالتحليل للأديان السماوية الثلاثة وبسط القول في حجج كل بين يرى نفسه أفضل الأديان. وابن المحرومة يرد خاصة على هجومات اليهودية ضد المسيحية. فقد أراد ابن كمنونة أن يلتزم الانصاف في تاريخه فقد اليهودية باعتبارها تحل المشاكل التي يطرحها الآخرون. فأما المسيحية فعرض لها عرضا سطحيا وأما الاسلام فاعتبره أقل الأديان مصداقية. وهذا الأثر الذي يعود إلى القرن XIII يعرض إجمالاً للمآخذ التي بها تأخذ الديانات التوحيدية الثلاث بها بعضها.
- (4) يشير كليمنون فر في أطروحته إلى أن الاسلام في الأندلس ليس يختلف في شيء عما هو عليه في بقية العالم العربي. فلقد كانت الأندلس من دار الاسلام تحكمها شريعته أنظر :
- Clément, FF., Pouvoir et légitimité dans l'Espagne musulman à l'époque des Taifas (V-Xle S.) Toulouse, thèse d'Histoire, 1992.
- (5) Tofler, A., le Choc du futur, Paris, Denoël, 1970, pp. 40-41.
- (6) إن عامل الزمن هام بالنسبة إلى إبستمولوجيا حديثة، وثمة أعمال كثيرة تنبه إلى ذلك : منها :
— Algeria, J., l'Espace et le Temps aujourd'hui, Paris le Seuil, 1983.
— Grize, L., Epislémologie du Temps, Paris, PUF, 1966.
— Hall, E.T., La danse de la vie, temps Culturel, Temps vécu, Paris le Seuil, 1984.
- (7) — Les Cultures et le temps, ouvrages Collectif, Paris, Unesco, Payot 1955.
- (8) — Gardet, L., Les Grands problèmes de la théologie musulmane, Dieu et la destinée de l'homme, Paris, 1967.
- (9) إن المفسرين لا يحاولون إلا تحديد المعنى الأصلي للقرآن، فيتحولون إلى مجادلين إذ يجب الدفاع عن النص القرآني وحمايته من كل هجوم قد يؤدي إلى إدخال معنى آخر فيه فحتى الطبري في تفسيره الرائع لا يشد عن هذه القاهدة أنظر :
- Guilliot, Cl., Exègèse, Langue et théologie en Islam, l'exègèse coranique de Tabari, Paris, Vrin 1990.
- (10) مثال ابن تيمية مثال مقنع. فقد كتب ابن تيمية في بداية القرن الرابع عشر رسالة السياسة الشرعية (ترجمها لاووست هـ. بيروت، 948). وسعى إلى أن تبلغ إلى السلطان المملوكي قلاوون. وفي مثل هذه الرسائل تكون الغاية دائما العمل بالشريعة التي يرى أن العمل بها غير كامل.
- (11) MONES, H., «Le rôle des hommes de religions dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat» dans Studia Islamica, t. XX, 1964.
- (12) ابن فارس هو أحد مشاهير علماء اللغة العرب في القرن العاشر، وهو يرى أن اللغة توقيف من الله. أنظر : الصاحبى في فقه اللغة.
- (13) ومثالهم ابن جنى. فلقد بين هذا النحوي كذلك فيما يتعلق بهذه المسألة أن المتكلمين والفقهاء والنحاة والمفسرين كانت بينهم صلة متينة أنظر :
- Mehiri, A., Les théories grammaticales d'Ibn Jinni, Tunis, Université, 1973.

- (14) تهتم الاستمولوجيا الحديثة اهتماما بالغا بمسألة التواصل وبما ينشأ في عملية التواصل من ظواهر. والجدال يجعل أوليات مثل هذا الاشكال أنظر :
- Hall, E. T., Au delà de la culture, Paris, le Seuil, 1979.
- (15) Lévi-Provençal, E. Histoire de l'Espagne musulmane, 3 vol., Paris, 1940-1947.
- (16) ليس من مشك في تعقد أحوال الأندلس. فالأندلس له تكن أرض حوار بدرجة تفوق ما كان في غيرها. وقد بدأت استعادة اسبانيا في سنة 1064 حين انتصر المسيحيون في وقعة بربرسترو Barbastro. وتواصلت في سنة 1085 عندما استولى الفونس VI على طليطلة. ولم تنته هذه الحرب إلا في سنة 1492. وإن القرون الأربعة التي تفصل سقوط طليطلة عن سقوط غرناطة لا بعد ما يكون عن كونها قرون سلم وتسامح أنظر :
- Carlos Laliena et Philippe Senac, Musulmans et Chrétiens dans le haut Moyen Age aux origines de la reconquête aragonaise, Paris, Minerve, 1991.
- وانظر :
- Pierre Guichard, l'Espagne et la Sicile musulmane aux XI et XIIe Siècles, Lyon, Pul, 1991.
- وللمؤلف نفسه :
- Les musulmans de Valence et la reconquête (Xe-XIIe S.) Damas, Institut, 1990-1991.
- Lagardère V., Le Vendredi de Zallaqa, Paris, l'Harmattan, 1989.
- (17) — Les Almorau des, Paris, L'Harmattan, 1989
- وللمؤلف نفسه :
- Miquel, A., l'Islam et sa Civilisation, Paris, Colui, 1977, P. 107.
- (18) —
- (19) ثمة جهود تبذل اليوم وهي محمودة مشكورة ونذكر منها :
- Cheikh Bouamarane, «Conditions d'un dialogue islamo-chrétien, in Recherches islamologies, Louvain, 1977
- وفي الكتاب نفسه نذكر :
- Robert Caspar, «Perspectives de la théologie Comparée entre l'Islam et le christianisme».
- ونذكر كذلك بيبليوغرافيا الحوار الاسلامي المسيحي أنظر :
- Islamolchristiana, I, Rome, 1975.
- (20) تحاول بعض الدراسات الحديثة أن تتجاوز مستوى اليقين الشخصي وتحاول أن تبدأ الحوار بالنسبة إلى واقع يتجاوز الاسلام والمسيحية مثل ما فعل بولس الخوري : الاسلام والمسيحية. الحوار الديني. وتحدي الحداثة - بيروت، 1973 ومثلما فعل في كتابه : الدين والناس - محاول حول الأبعاد الانثربولوجية للدين، بيروت، 1984.
- (21) WEBER, E., Magreb arabe et occident français, Paris, Publisud, 1989.
- (22) ثمة محاولات هامة لتحليل هذا الموضوع في :
- Cahiers de Faujeaux, Islam et Crétiens du midi, Privat, 1983.
- (23) هو مؤلف كتاب في الردّ على النصارى وكتاب الدين والدولة الذي وضعه بطلب من المتوكل (7861 م) وفي هذا الكتاب اجتهد المؤلف خاصة في بيان صدق الرسالة المحمدية.
- (24) عالج صاحب الرد على النصارى مسألة تحريف الكتب المقدسة وسيصبح التحريف موضوعا تقليديا في الجدال.
- (25) وضع ابن قتيبة كتابا كاملا في مختلف الحديث. والأنجيل قد تشابه الحديث بعض الشيء، أنظر :
- Le Comte, G, le traité des divergences du hadith d'Ibn Qutayba (Trad. du T'wil mukhtalif al-hadith) Damas, Institut, 1962.
- (26) بالنسبة إلى الامام الجويني تحريف الانجيل والتوراة ثابت وقد صرح بذلك في جلاء في كتاب : شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والانجيل من التبديل.
- (27) بين صاحب الأجوبة الفاخرة أن التوراة حرفت تحريفا وأنكر أن تكون هناك أنانجيل أربعة وفي ذلك دليل على ضياع الانجيل الحقيقي الذي كان في الأصل واحدا وحيدا.

- (28) Laoust, H., Essai sur les doctrines sociales et politiques de Tadi-d-din Ahmed B. Taimia, le Caire, 1939.
- (29) كان الجاحظ (868 م) قد رد على النصرانية في القرن التاسع أنظر :
 — Allouche, Y.S., un traité de polémique christianan-musulmane du IXème S. Hespèris, 26, 1939.
 — Khalifa, J.A., et Kustch, W, «Refutation des Chrétiens de Tabari», dans Melanges de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth, n° 36-14, 1959.
- (30) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل. القاهرة، 1317 هـ (المجلد I و II) 1320 هـ (المجلد III و IV و V).
- (31) عرض د. الندار لما أخذ به ابن حزم النصرانية أنظر :
 — R. Arralez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Gordou, essai sur la structure et les conditions de la pensée musulman, Paris, VRIN, 1956, pp. 305-313.
- (32) في بداية القرن XII بين الغزالي خطأ المسيحيين في شخص المسيح اعتمادا على الأناجيل نفسها أنظر :
 — Chidiac, R., Refutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles, Paris, 1965.
- كتاب الغزالي هو الرد الجميل.
- (33) Turki, A.M., théologiens et juristes de l'Espagne musulmane, aspects polémiques, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- (34) أوضح دليل على ذلك كتاب :
 وتحليل المؤلف للأناجيل الأربعة وعرضه لتناقضها مثلاً ليس إلا إعادة، لمواضيع الجدل الكلاسيكي. فتحريف الكتب المقدسة هو كذلك طريقة في التفكير كما أنه واقع تاريخي والمؤلف لم يحدث بهذا الاختلاف ولم يتفطن إليه.
- (35) IBN Tufayl, le Philosophe, sans maitre (Histoire de Hayy Ibn Yaqzan) trad. Gauthier, L., Alger? SNED, 1969.